



DRADEK

Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics,  
and New Media Theories

Vol. V Num. 2 2019

ISSN 2465-1060  
[online]

*The Philosophical Readings  
of Nineteenth- and Twentieth-Century Writers*

Edited by  
Marco Piazza and Denise Vincenti

powered by



UNIVERSITÀ DI PISA

Comitato Direttivo/Editorial Board:

Daniilo Manca (Università di Pisa, editor in chief), Francesco Rossi (Università di Pisa),  
Alberto L. Siani (Università di Pisa).

Comitato Scientifico/Scientific Board

Leonardo Amoroso (Università di Pisa), Christian Benne (University of Copenhagen),  
Andrew Benjamin (Monash University, Melbourne), Fabio Camilletti (Warwick  
University), Luca Crescenzi (Università di Trento), Paul Crowther (NUI Galway),  
William Marx (Université Paris Ouest Nanterre), Alexander Nehamas (Princeton  
University), Antonio Prete (Università di Siena), David Roochnik (Boston University),  
Antonietta Sanna (Università di Pisa), Claus Zittel (Stuttgart Universität).

Comitato di redazione/Executive Committee:

Alessandra Aloisi (Oxford University), Daniele De Santis (Charles University of  
Prague), Agnese Di Riccio (The New School for Social Research, New York), Fabio  
Fossa (Università di Torino), Beatrice Occhini (Università di Napoli "L'Orientale"),  
Elena Romagnoli (Scuola Normale Superiore di Pisa), Marta Vero (Università di Pisa,  
journal manager).

ODRADEK. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics, and New Media Theories.  
ISSN 2465-1060 [online]

Edited by Università di Pisa



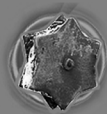
License Creative Commons

Odradek. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics and New Media Theories is  
licensed under a Creative Commons attribution, non-commercial 4.0 International.

Further authorization out of this license terms may be available at <http://zetesisproject.com> or writing to: [zetesis@unipi.it](mailto:zetesis@unipi.it).

Layout editor: Stella Ammaturo

Volume editor: Marco Piazza and Denise Vincenti



DRADEK

Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics,  
and New Media Theories

Vol. V Num. 2 2019

ISSN 2465-1060  
[online]

*The Philosophical Readings  
of Nineteenth- and Twentieth-Century Writers*

Edited by  
Marco Piazza and Denise Vincenti

powered by



UNIVERSITÀ DI PISA

# Hegel nell'opera di Dostoevskij

## Coscienza scettica, coscienza infelice e nichilismo

Alice Gonzi

### Abstract

The topic of Hegel's influence on Dostoevskij's work is debated, and its conclusion uncertain. This text does not aim to solve it and come to a definitive solution. Its purpose is to briefly present the various points of view on the subject. It can be affirmed that, if there was influence, it is a background influence, essentially indirect and mediated. But the possibility of a parallel relationship between the two authors seems to emerge. Both start from a common core: reason, its powers, its limits, its extreme consequences. But, from this conceptual node, their paths diverge both in style and area of relevance (which is obvious: Hegel is a philosopher, Dostoevskij a novelist), in development and conclusions. The purpose of this paper is to pursue a parallel confrontation following the themes of the relationship between idealism and nihilism and the autonomy and hypostatization of reason and the ego.

## Introduzione

Nella primavera del 1855, in casa con il barone Wrangel, Dostoevskij ipotizza molti progetti che avrebbero dovuto essere anche modi per riabilitarsi: un articolo sul significato del cristianesimo nell'arte, traduzioni da Kant e Hegel, attestate da una lettera a Wrangel e a suo padre in cui si annuncia l'intenzione dei due di "tradurre la filosofia di Hegel e la *Psyche* [zur Entwicklungsgeschichte des Seele] da Carus". Anche se Dostoevskij conosce male il tedesco, e non benissimo la filosofia. "Io sono deboluccio in filosofia (ma non nell'amore per essa; nell'amore per la filosofia sono forte)"<sup>1</sup>. Si tratta della lettera che Dostoevskij scrisse al critico Nikolaj Strachov il 28 maggio (9 giugno) 1870. Questo amore per la filosofia emerge anche da un'altra lettera, scritta al fratello Michail, subito dopo l'espiazione della pena, nella quale si legge: "Mandami il *Corano*, la *Critique de la raison pure* di Kant e, se sei in grado di trovare un modo d'inviamelo non per via ufficiale, mandami assolutamente Hegel, e in particolare la *Storia della filosofia* di Hegel. Da questo dipende tutto il mio avvenire!"<sup>2</sup>.

Dunque, e contrariamente a una certa tradizione, Dostoevskij ha una qualche cultura filosofica e non è corretto affermare che non abbia mai avuto a che fare con Hegel, anche perché ciò contrasterebbe con la testimonianza del barone Wrangel. La questione riguarda, quindi, tempistiche, modalità e lasciti di tale incontro. Poiché il tentativo di traduzione di Hegel

1 Dostoevskij (1991), p. 113.

2 *Ibidem*, p. 46.

coincide con l'uscita dal bagno penale, Dostoevskij doveva averlo già letto, probabilmente nei tre anni di frequentazione del circolo di Petraševskij (da cui aveva regolarmente preso libri in prestito).

I fattori che possono far pensare a una influenza sono, schematizzando: l'hegelismo russo; l'incursione, da parte di Dostoevskij, nella filosofia, nell'estetica soprattutto, del *Diario di uno scrittore* (1873); i problemi filosofici che innervano i suoi romanzi; le idee filosofiche di cui sono portatori i suoi personaggi (a solo titolo di esempio: Verchovenskij esprime alcune idee, circa la natura di Dio, che, in parte, derivano dall'hegelismo russo).

Per quanto riguarda il primo punto: l'hegelismo russo nasce nel 1834-1835<sup>3</sup>, raggiunge il suo acme intorno al 1840. Nel 1852, quando Dostoevskij era in Siberia, Hegel viene ancora citato nei circoli intellettuali di San Pietroburgo; dal 1858 è, invece, sempre meno considerato. Dalla metà del 1845 fino alla primavera del 1847, Dostoevskij frequenta il gruppo di Belinskij e viene, dunque, esposto alla terminologia idealista, alle discussioni filosofiche circa la riflessione hegeliana.

---

3 Occorre, qui, ricordare, seppur troppo brevemente, che la filosofia come disciplina fece la sua comparsa in Russia solo all'inizio del XIX secolo; normale che, in questo periodo, l'influenza dell'idealismo tedesco fosse preponderante. E, in effetti, per tutta la prima metà dell'Ottocento Schelling e Hegel furono i filosofi indiscutibilmente più importanti in Russia: inizialmente la supremazia fu di Schelling, dopo il 1837 divenne predominante Hegel. Dmitrij Čizevskij (1939, p. 10) riconduce l'affinità elettiva tra spirito russo e idealismo tedesco a una medesima sorgente neoplatonica. "Si deve considerare che tale 'affinità elettiva', che riportava continuamente e con insistenza la tradizione russa a Schelling e a Hegel, aveva un'origine ancora più antica nella lettura e nella venerazione dei misteriosi scritti dello Pseudoareopagita".

Per quanto, invece, attiene al rapporto che ha caratterizzato la gioventù di Dostoevskij con il romanticismo tedesco, esso ruota attorno alla figura di Schiller: arte e filosofia sono solo differenti livelli di coscienza che hanno un unico oggetto, ovvero Dio. Dostoevskij non sembra aver modificato radicalmente la sua idea, anche se col tempo ha sempre più ritenuto che la poesia fosse su un livello superiore rispetto alla filosofia. Il che implica una vicinanza più a Schiller che a Hegel.

Nel complesso, gli studiosi di Dostoevskij sono scettici circa l'influenza di Hegel sull'autore russo. Jones, in *Some Echoes of Hegel in Dostoyevsky*<sup>4</sup>, identifica due filoni generali a riguardo. Uno è rappresentato da E.H. Carr, secondo il quale "ci sono chiare tracce di Hegel in Dostoevskij", e da R.L. Jackson che afferma esservi una parentela tra i due per quanto concerne l'estetica; dall'altra parte, autori come Ciževskij e Bachtin che, invece, mettono in dubbio l'influenza di Hegel<sup>5</sup>. L'hegelismo di amici e mentori come Belinskij, Strachov e Solov'ëv sembra essere stato, nella migliore delle ipotesi, marginale per la visione del mondo e la struttura del pensiero dello scrittore. A.S. Dolinin, probabilmente l'unico, sottolinea invece il ruolo centrale che "la sofferenza nell'hegelismo di Strachov"<sup>6</sup> avrebbe giocato nell'estetica e nella costruzione della figura dell'eroe in Dostoevskij, anche se lo stesso Dolinin non va oltre, dichiarando che la lettura hegeliana che propone

---

4 Jones (1971), pp. 500-520.

5 Ciževskij (1924); Bachtin (1929).

6 Dolinin (1940), pp. 238-254.

Strachov non avrebbe svolto un ruolo determinante nella riflessione artistica di Dostoevskij.

In generale, Dostoevskij sembra aver respinto l'accento di Belinskij sul potere della ragione e aver preferito affidarsi alla intuizione estetica: una estetica che risulta eclettica, non aderente all'idealismo e sfuggente alle sue trappole metafisiche sistematiche. Al di là di un'analisi di tipo filologico, quello che interessa in questo saggio è il percorso, attraverso alcuni testi (la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, *Le memorie dal sottosuolo* e *I demoni* di Dostoevskij), compiuto dai due autori verso conclusioni parallele circa il ruolo della ragione. Entrambi si pongono dinnanzi alla funzione ambigua della ragione, al suo ruolo equivoco nella formazione dell'umanità e del suo destino. Ma le conclusioni rimangono parallele. Più che catalogare prestiti, imitazioni, influenze, interessa qui mettere in rilievo le intersezioni, le prospettive: da una parte, la radicale razionalizzazione della realtà messa in opera da Hegel, il suo panlogismo, dall'altra le visioni apocalittiche di Dostoevskij; da una parte, la massiccia sistematizzazione dei fenomeni culturali occidentali e umani operata da Hegel, dall'altra le urgenze esistenziali di Dostoevskij.

## 1. Possibili parallelismi

L'influenza di Hegel in Russia e nella cerchia di Dostoevskij è stata, senza dubbio, pervasiva, ed è anche possibile una blanda, ma positiva, influenza su



Dostoevskij da parte di Hegel, dovuta però a un'atmosfera intellettuale permeata dall'hegelismo. Non-dimeno, nella misura in cui c'è in Dostoevskij una filosofia della storia, mancano i segni della dialettica hegeliana, a meno che non la si voglia intendere come una dialettica senza conciliazione, come una dialettica che propriamente rifiuta la conciliazione. Ci sono altri elementi che possono comporre per lo meno una ipotesi di confronto, tra cui la psicologia, il tema dell'articolazione tra coscienza scettica e coscienza infelice, l'ipertrofizzazione dell'io, il nichilismo. E tutti questi temi sono radicati nella profonda divergenza delle rispettive interpretazioni della ragione, della sua natura, del suo potere, dei suoi limiti e dei suoi esiti estremi.

### 1.1 La coscienza

Dal punto di vista della psicologia, l'ipotesi di Philip Rahv, circa la possibilità di interpretare Raskòl'nikov come un prototipo di individuo cosmico-storico di Hegel, è interessante; però va detto che il protagonista non si considera come partecipe dello svolgimento dell'Idea hegelianamente intesa. Per altro, si può concedere, come fa Jones, che Stepan Verchovenskij esponga dei punti di vista da "idealista degli anni Quaranta"<sup>7</sup>, in parte anche ispirati da Hegel, e la presenza di un "tenue collegamento" tra la coscienza scettica e l'atteggiamento dei nichilisti di Dostoevskij.

---

<sup>7</sup> Jones (1971), p. 520.

La coscienza scettica considera e pone come vero solo ciò che per essa è il vero, finendo così per non comprendere l'autentica natura del vero (il reale è razionale e il vero non attiene a una singola coscienza) e chiudendosi nel solipsismo (la contraddizione tra la sua verità e quella delle altre coscienze è irrimediabile). L'apice della sua autocontraddizione è la proclamazione dell'esistenza di una sola realtà e di una sola verità, la propria, e l'affermazione dell'inesistenza di realtà e verità altre rispetto a sé. In questo senso, si può anche tentare una riflessione sui personaggi di Dostoevskij che sembrano avviluppati in questa stessa contraddizione. Ovvero, tutti quei personaggi che sono caratterizzati dalla non accettazione del mondo così come esso è, dall'innalzarsi della protesta, dal rifiuto del reale, dal tentativo di apporre sul mondo la propria visione, da quello di forzare il mondo ad accettarla. È un riflesso della coscienza scettica? Forse, anche se non ci sono evidenze in merito. Sicuramente, è una tendenza che si può leggere come una negazione del mondo, soprattutto nei personaggi nichilisti di Dostoevskij. Molto più dubbio che si possa parlare di una riconciliazione, a meno che non si debba pensare al tentativo di imporre sulla realtà la propria visione della realtà come a una sintesi che sopprima completamente ciò che è negato – la realtà che si rifiuta –, e che, quindi, non si pensi alla *Aufhebung*, quella hegeliana, come a una forzatura violenta, il che è possibile. Ma questa violenza sarà propria anche del successivo sviluppo della dialettica coscienziale hegeliana.

La contraddizione in cui versa la coscienza scettica viene risolta, in Hegel, dalla coscienza infelice. Lo scioglimento è, del resto, artificiale. I due elementi opposti vengono separati: un polo infinito, assoluto, onnipotente, trascendente, Dio, e un polo finito e mutevole, l'uomo, cui non resta che inchinarsi in totale dipendenza da Dio. Questo comporta una lacerazione all'interno della coscienza infelice. Essa prova un "movimento di uno *struggimento* infinito"<sup>8</sup>:

È qui dato perciò il movimento interiore dell'animo *puro* che *sente* se stesso come sdoppiamento doloroso, movimento di uno *struggimento* infinito che ha la certezza di avere per essenza un tale animo puro, un tale *pensiero* puro che *pensa* se stesso *come singolarità*; questo struggimento, inoltre, ha anche la certezza di essere conosciuto e riconosciuto dal suo oggetto proprio perché quest'ultimo pensa se stesso come singolarità. Nello stesso tempo, però, questa essenza è l'inaccessibile *Aldilà* che sfugge, anzi, che è già sempre sfuggito all'atto che cerca di coglierlo. È già sfuggito. [...] infatti, esso è l'Immutabile che pensa se stesso come singolarità.<sup>9</sup>

L'atteggiamento della coscienza infelice è, per altro, spirituale, esistenziale; non è più una posizione di pensiero, non è ancora una posizione di autentico concetto; la posseggono l'ansia del vero e la mestizia, lo struggimento e l'anelito verso il vero; la dilacerazione è al cuore stesso della coscienza. La sua sin-

<sup>8</sup> "Die Bewegung einer unendliche Sehnsucht".

<sup>9</sup> Hegel, (1807), p. 317.

golarità non “si è riconciliata con lo stesso pensiero puro” e, per questo, “il pensiero della coscienza resta uno scampanio tumultuoso e informe, un’ardente nebulosità”<sup>10</sup>. La coscienza infelice prosegue la sua discesa, spinta dalla propria scissione, dalla propria inconsapevolezza di essere “tutta” la realtà, fino all’estrema mortificazione di sé, fino al punto di dilaniamento che sembra annullarla per, infine, riemergere in una travagliata, ‘nuova’, consapevolezza.

Ma, a sua volta, la “certezza di essere ogni realtà”, la concretizzazione dello Spirito al livello dell’essere-per-sé della coscienza fa trionfare, sulla necessità oggettiva e fredda, cioè il regno deterministico delle leggi naturali, la legge del cuore, soggettivamente idealizzante. Lo spirito, a questo punto auto-esistente, cioè alienato dalla realtà oggettiva e dolorosamente cosciente di questa esistenza di sé, si riconosce come la legge del cuore. Sopra a questa auto-conoscenza sta, da una parte, una legge, un ordine violento del mondo, per cui l’individualità singolare è oppressa, dall’altra, “una umanità che patisce sotto questo ordine del mondo, un’umanità che, non seguendo la legge del cuore, resta sottomessa a una necessità estranea”<sup>11</sup>; una umanità sofferente, presa nel giogo di quella legge che è, per di più, percepita come necessità aliena. Il rovesciamento di questo “tirannico e violento ordine del mondo” è effettuato dalla Ragione soggettivamente orientata, che vorrebbe eliminare le sofferenze che ostacolano il benessere dell’umanità. Nel successivo passaggio dialettico la legge del cuo-

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 315.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 503.

re, da soggettiva che è, oggettiva se stessa come un qualcosa di universale che i cuori sentono. Ma va notata la riserva, ricorrente, di Hegel riguardo al processo dialettico: l'individualità e la necessità non sono ancora state concretamente riunificate dalla "disciplina" della dialettica. Si ha, dunque, qui, solo una realizzazione immediata e indisciplinata. E, in effetti, la successiva negazione, quella della legge del cuore che aveva appena trionfato sull'ordine tirannico, fa sì che la medesima legge del cuore diventi un altro ordine universale.

La legge del cuore cessa di essere legge del cuore proprio mediante la sua realizzazione. Qui, infatti, la legge riceve la forma dell'essere, costituendosi perciò come *potenza universale* che è indifferente verso *questo* cuore: l'individuo, appunto perché ha *instaurato il suo ordine personale*, non lo ritrova più come suo. Realizzando la legge del proprio cuore, perciò, l'individuo non produce affatto la *sua* legge; d'altra parte, poiché la realizzazione, pur essendo in sé frutto del suo cuore, gli risulta estranea, l'individuo finisce soltanto col trovarsi coinvolto nell'ordine reale come in una potenza superiore che non gli è solo estranea, ma anche avversa.<sup>12</sup>

Del resto, il titolo della sezione della *Fenomenologia* è *La legge del cuore e la follia della presunzione*. In effetti, ciò che l'individuo compie è una universalizzazione solo formale di qualcosa di particolare, ovvero: il contenuto specifico del suo cuore deve valere, in quanto tale, come universale.

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 507.

In questo contenuto, di conseguenza, gli altri non trovano affatto compiuta la legge del loro cuore, bensì quella di *un altro cuore*; e, appunto sulla base della legge universale – ciascuno deve trovare il proprio cuore nella legge –, gli altri si rivoltano contro la realtà instaurata *da questo individuo*, proprio allo stesso modo in cui questo si rivoltava contro la loro. E così, mentre prima considerava intollerabile e ostile soltanto la legge rigida, adesso l'individuo trova abominevoli e ostili alle proprie nobili intenzioni i cuori degli altri uomini<sup>13</sup>.

Avendo perso il suo sé soggettivo, l'autocoscienza “ora vive, cresce per proprio conto e si purifica dall'individualità”. Ne risulta un ego che si vuole salvifico del mondo, ma che “si contraddice” in se stesso ed è scosso “nei più intimi recessi”<sup>14</sup>.

Il nichilismo di un tale sé universale de-individuato è descritto da Hegel inequivocabilmente come “qualcosa di reale ed essenziale solo per la coscienza in generale, ma non per me”; la sua realtà “è immediatamente non-realtà”, è la coscienza intima e dilaniante “della nullità e, al tempo stesso, della realtà di questo qualcosa: e quando questi due momenti sono fissati, allora la loro unità è la follia in generale”. L'unione desiderata del Sé e dell'alterità si è rivelata folle: “la coscienza è, nella sua legge, consapevole di se stessa come di questa realtà, e, nello stesso tempo, proprio perché questa stessa essenzialità e realtà le è estranea, essa ha consapevolezza, in quanto auto-

---

13 *Ibidem*, p. 509.

14 *Ibidem*, p. 511.

coscienza e realtà assoluta, della propria irrealtà”<sup>15</sup>. La conclusione di Hegel è spaventosa e riecheggia nelle esperienze che la storia, quella recente e quella meno recente, ci fornisce in così tetra abbondanza.

La palpitazione del cuore per il benessere dell'umanità, pertanto, trapassa ora nel furore delirante della presunzione, nella furia della coscienza che vuole salvarsi dalla propria distruzione. In tal modo, la coscienza proietta fuori di sé l'elemento perverso che le appartiene intimamente, e si sforza di considerarlo e di esprimerlo come un altro. Essa denuncia allora l'ordine universale come una perversione della legge del cuore e della sua felicità: una perversione tramata e manipolata da preti fanatici, da despoti corrotti insieme ai loro ministri, i quali, per rifarsi della propria umiliazione, umiliano e opprimono l'umanità ingannata costringendola a versare in una condizione di indicibile miseria.<sup>16</sup>

Anticipando lo scatenamento di una sorta di demonismo ideologico tipico del XIX e del XX secolo, Hegel completa il suo schema apocalittico.

In questo suo disordine delirante, la coscienza denuncia che il principio di sconvolgimento e di perversione è un'*individualità estranea e accidentale*. In realtà, invece, la fonte di sconvolgimento e di perversione è il cuore stesso, è *la singolarità della coscienza che vuole essere*, in quanto singolare, *immediatamente universale* [...]. Il cuore fa dunque esperienza del proprio

---

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 513.

Sé come di una non-realtà, e della non-realtà come della sua realtà. Ecco perché non si tratta di un'individualità accidentale ed estranea, ma è piuttosto il cuore stesso a costituire, dentro di sé e sotto ogni riguardo, l'elemento perversito e perversore<sup>17</sup>.

L'idealismo sfocia in un iper-individualismo che si dibatte per affermarsi e difendersi. L'iper-individualismo insegue le sirene della Legge del cuore e finisce per naufragare nell'odio e nel nichilismo. Stavrogin e Kirillov non sono che varianti della Legge del cuore nella propria alienazione dalla soggettività e nella loro frenesia dell'auto-esistenza.

## 2. Idealismo e nichilismo

Il vocabolo 'idealismo' non è opposto a quello di 'materialismo', in Dostoevskij e Lev Šestov. Al contrario di quanto accade per la filosofia classica, nei due autori i termini sono uniti e, nella loro unione, sono in irriducibile contraddizione con la filosofia tragica, tipica, sostenuta e posta in essere da Dostoevskij nei suoi romanzi e da Šestov nelle sue opere.

Al di là delle questioni meramente filologiche, Dostoevskij si scontra con l'idealismo russo (di un Bakunin, di un Chernicevskij) riconoscendo nell'idealismo tedesco le radici delle teorie rivoluzionarie. *Le memorie del sottosuolo* è, dunque, una sorta di processo contro tutte le convinzioni giovanili di Dostoevskij

---

<sup>17</sup> *Ibidem*.



e, quindi, anche il processo contro coloro che ne sono stati i latori. Il personaggio delle *Memorie* è un uomo che, nell'arco di quaranta anni, ha indagato ed esaurito tutte le prospettive della coscienza morale: è una pura individualità, una pura coscienza di sé. Il romanzo è la confessione di una pura e assoluta idiosincrasia iper-cosciente, la voce pura del nichilista che espone la propria bassa soddisfazione con una vile meschineria. Il nichilista, avendo scrutato la propria anima, ne deduce che tutto ciò che è bello e sublime nel mondo (legge, morale, dialettiche, eroi, ecc.) non fa che riprodurre qualche vuota icona eretta a modello di virtù; mentre, invece, a ben guardare non si tratta che di una contingenza morale, di una disposizione psicologica (i parallelismi con Nietzsche sono profondi e immediatamente evidenti). “Io credo a tutto ciò e ne rispondo, perché ogni occupazione umana, a quanto pare, consiste esclusivamente in ciò, che l'uomo in qualsiasi momento provi a se stesso di essere un uomo e non una canna d'organo! Anche a forza di gomiti, anche a mo' di un troglodita, purché lo provi”<sup>18</sup>.

La dicotomia tra uomo e “canna d'organo” esprime questa *hybris* dell'individualità che progetta di imporre i propri principi morali, di avere, come unica coscienza morale, quella che l'io avrà scelto, anche se il principio seguito dall'uomo del sottosuolo è quello di dissolvere ogni volontà di costruire qualcosa, qualsiasi cosa, di bello e di sublime. “In quanto a me in particolare, io, nella mia vita, ho spinto fino all'estremo ciò che voi non avete saputo fare che a metà,

---

18 Dostoevskij (1864), *Memorie del sottosuolo*, p. 112.

considerando la vostra viltà come prudenza, e vi siete consolati, ingannando voi stessi”<sup>19</sup>.

Tutti i risultati della riflessione dell’uomo del sottosuolo hanno per principio solo una corrosiva negazione delle idee positive: questo iper-soggetto nega, sfascia tutto, disloca un qualsiasi barlume di esistenza possibile verso una qualunque esteriorità positiva.

Un autore ha scritto “come a qualcuno piace”, subito io berrò alla salute di questo qualcuno a cui piace perché io amo tutto ciò che è “bello e sublime”. Pretenderò appunto per questo rispetto alla mia persona e perseguirò chi non me lo dimostrerà. Vivrò tranquillamente e morirò trionfalmente: questo sì che è un incanto, un vero incanto! E mi sarei lasciato crescere allora un tale ventre, avrei messo su una tale triplice pappagorgia, mi sarei fabbricato un tal naso rubicondo che chiunque, incontrandomi, avrebbe detto: “Ecco qualcuno! Ecco qualcosa di reale e positivo!” Ma come volete, signori; è molto piacevole sentire tali valutazioni nel nostro secolo negativo.

Ma non sono che sogni dorati! Oh, ditemi chi è stato il primo ad annunciare, chi è stato il primo a proclamare che l’uomo fa porcherie solo perché non conosce i suoi reali interessi; e che, se lo illuminassero, se gli si aprissero gli occhi sui suoi veri e normali interessi, egli smetterebbe subito di far porcherie e diventerebbe subito buono e nobile, perché, se fosse illuminato e comprendesse il suo vero e proprio vantaggio, vedrebbe questo vantaggio soltanto nel bene? Ora è chiaro che

---

19 *Ibidem*, p. 205.

nessun uomo può agire coscientemente contro i propri interessi e perciò egli farebbe il bene per così dire solo per necessità. Oh, bambino, puro innocente bambino!<sup>20</sup>

Attraverso il sarcasmo dell'uomo del sottosuolo, Dostoevskij acuisce il discorso speculativo idealista, lo fa scontrare internamente con la propria aporia, lo porta alle estreme conseguenze e fin dentro alla propria intima dislocazione. L'uomo del sottosuolo non è che un idealista deluso, che ha seguito fino in fondo la dialettica idealista, è l'uomo della logica arrivato alla conclusiva chiusura che non c'è "niente": nessuna causa da difendere, nessuno scrupolo morale da provare, fin dentro le azioni più vili. Il male è a-storico, il progetto di vedere l'umanità, nella sua totalità, riconciliata con se stessa è impossibile, risibile. Il suo idealismo è una antifrasi, un anti-concetto: coloro che vogliano andare troppo lontano sulla via della elevazione verso il concetto non incontreranno altro che la tragedia, l'inesistenza della sostanza del concetto, il niente come verità.

Infatti per cominciare ad agire è necessario essere completamente tranquilli per il momento e non avere alcun dubbio. Ebbene, come mi tranquillizzo io, per esempio? Dove sono per me le cause prime, sulle quali io possa poggiarmi, dove è la base di esse? Sì, dove le prenderò? Io mi esercito a riflettere e la riflessione mi dice che ogni causa prima subito ne trascina dietro di sé un'altra, un'altra anteriore, e così via all'infinito. È questa infatti l'essenza di qualsiasi coscienza

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 100-101.

e riflessione. Ma sono dunque, di nuovo, le leggi della natura! [...] l'uomo si vendica perché nella sua vendetta trova la giustizia. Il che vuol dire che ha trovato la causa prima, ha trovato la base, la giustizia. [...] Ma io la giustizia non la vedo, né trovo la virtù e perciò se mi vendico è per cattiveria. [...] La cattiveria in me, in seguito a queste maledette leggi della coscienza, va decomponendosi con un processo chimico. Tu guardi, lo scopo scompare, le ragioni si oscurano, il colpevole non è possibile trovarlo, l'offesa non è più offesa, ma una fatalità, qualche cosa di simile al mal di denti, del quale nessuno è colpevole, e per conseguenza non rimane che un'unica uscita, cioè battere più forte contro il muro<sup>21</sup>.

Il nichilismo, nel senso di un divenire della negazione, sembra emergere in Dostoevskij come pura attività della coscienza alla luce della dialettica. Avendo, infine, compreso la nullità della morale e del mondo, l'uomo del sottosuolo non prova più alcuna vergogna nel dichiarare di preferire il proprio tè al bene del genere umano, di trovare soddisfazione nel compiere il

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 98-99. Questa espressione diventerà, per altro, una formula tipica della filosofia di Lev Šestov: "il muro di cristallo delle evidenze". L'evidenza, così come concepita da E. Husserl o, forse meglio, così come interpretata da Šestov, è ciò che fonda e mantiene in vita la pretesa della filosofia rispetto al carattere universale e necessario dei suoi propri giudizi. La fulminea consapevolezza che colse Dostoevskij in Siberia fu la scoperta del sottosuolo: la dimensione sì allucinatoria ma che consideriamo, tutti, come l'unico mondo reale e possibile, condannandoci così a vivere in quella dimensione. Il reale-sottosuolo è il dominio della legge, il "due più due fa quattro" mortifero per cui la legge sarebbe al di sopra della verità. La fede, non una mistica ma la fede come "seconda dimensione del pensiero", si oppone spudoratamente a ciò, consapevole della giustezza del "due più due fa quattro", ma decisa ad affermare la vita, fosse anche con lo scherno, la derisione, la follia, la linguaccia. Fosse anche con la piena consapevolezza di spaccarsi, per opporsi, la testa contro il muro delle evidenze logiche.

male più banale, di appagare vizi che non cerca più neanche di provare a frenare. Il nichilismo, in una sorta di necessario ossimoro nel divenire del discorso filosofico, deve dunque portarsi dietro la rovina della stessa filosofia: svelare al mondo la truffa dell'idealismo, la sua incapacità di fondare una morale, la sua arroganza di sussumere concettualmente il divenire della storia universale di Hegel. Il progresso della civiltà, Napoleone, il grande uomo hegeliano, il perfezionamento della società, la grandezza morale che avrebbe dovuto ispirare questa convinzione non hanno, in ultima analisi, nessun fondamento, nessun suolo su cui poggiare.

Per conseguenza basta scoprire queste leggi della natura e l'uomo non risponderà più delle sue azioni e la vita gli si farà straordinariamente facile. Tutte le azioni umane allora, di per se stesse, saranno calcolate secondo queste leggi, matematicamente, come per mezzo delle tavole dei logaritmi e fino a centottomila registrate in un almanacco: oppure meglio ancora, si pubblicheranno delle opere benemerite, sul genere delle odierne enciclopedie e degli odierni dizionari, nelle quali tutto sarà così precisamente calcolato e indicato che nel mondo non vi saranno più né azioni né avventure. Allora, direte sempre voi, sorgeranno nuovi rapporti economici, già del tutto pronti e perfino calcolati con precisione matematica, cosicché in un momento scomparirà qualsiasi specie di questione, semplicemente perché saranno state tutte quante risolte e in tutti i modi possibili. Allora si costruirà un palazzo di cristallo<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 105.

La storia incespica nella sua violenza e gli idealisti trovano la loro giustificazione nella negatività di un concetto ancora astratto, troppo imperfetto e che necessiterebbe di migliorare ancora, progredire, razionalizzarsi. L'uomo del sottosuolo, il nichilista, l'angelo caduto, si prende gioco di questi ultimi, perché ha visto, ha toccato con mano l'ultima verità metafisica: l'inconsistenza, l'inesistenza del concetto.

Dostoevskij inventa, dunque, attraverso il romanzo la scena metafisica di ciò che egli vuole sia la tragedia del nichilismo. E su questa scena, lo scrittore spinge sempre più lontano la radicalità della sua domanda cruciale. 'Cosa può essere la vita del nichilista? Cosa vuole la ragione negatrice? Quale morale trasmette? Ne trasmette una? Da quale fede è animato il razionalista corrosivo, e forse a propria insaputa?' Sta alla letteratura – “senza letteratura nessuna società può esistere” –, e non alla filosofia interrogare la verità della verità, dal punto di vista della vita. E questo interrogare perseguito con radicalità da tutti i romanzi dell'autore tende a mostrare che la ragione, da sola, conduce al bagno penale, che non si esce mai dal bagno penale grazie al pensiero filosofico, la cui vocazione è quella di condurvi. La filosofia è essenzialmente “filosofia del bagno penale” secondo l'espressione di Šestov. Tale è la tragedia metafisica orchestrata dalla letteratura nel senso di Dostoevskij<sup>23</sup>.

Seguendo proprio le analisi di Šestov (che, durante la sua vita, ha dedicato ampio spazio alla riflessione

---

<sup>23</sup> Cohen-Halimi e Faye (2008), p. 95.

su Dostoevskij, dal 1900 al 1937), si possono distinguere due fasi principali nella produzione dostoevskijana. Nella prima, lo scrittore è un idealista, un predicatore il cui interesse è quello di giudicare gli uomini e i loro atti alla luce della distinzione tra bene e male derivata dalla necessità razionale; nella seconda fase, quella dopo l'esilio siberiano (che costituisce il momento di rottura, la *foudre* che šestovianamente può irrompere nella vita più banale per squadernarla), questi medesimi ideali subiscono un brusco disvelamento che costringe Dostoevskij a fare i conti con la loro falsità, e a rigettare violentemente ciò in cui aveva così fortemente creduto. La rivolta dostoevskijana data a partire dalle *Memorie del sottosuolo*. Qui, la voce sotterranea insorge contro "Schiller, la poesia di Nekrasov, l'umanitarismo, il palazzo di cristallo; in breve, contro tutto ciò che in precedenza aveva riempito l'animo di Dostoevskij di tenerezza ed entusiasmo". Le antiche garanzie, i vecchi punti di riferimento non provocano adesso che disgusto<sup>24</sup>.

"Dostoevskij scopre improvvisamente che gli ideali a cui aveva consacrato la propria giovinezza, ai quali si era votato, [...] con una sincerità e un abbandono assoluti di sé, lo avevano preso in giro" e che tutto ciò che aveva inseguito e scritto era stato "solo una menzogna"<sup>25</sup> ingiustificabile. Quello che si spalanca davanti a Dostoevskij è l'abisso della impossibilità di credere al Dio vivente contrapposta alla necessità razionale di non poter credere se non al

<sup>24</sup> Šestov (1903), p. 89.

<sup>25</sup> Šestov (1937). Si tratta di cinque conferenze trasmesse da Radio-Paris fra il 3 aprile e il 1 maggio 1937.

Dio onto-teologico. Si pensi al dialogo, nei *Demoni*, tra Stavrogin e Šatov a proposito della fede. Quella in cui incorre l'anima torturata di Dostoevskij è una lacerazione, una tentazione insopprimibile e insopportabile: “La religione è ancora possibile, ma non c'è più Dio. Dio è impossibile”<sup>26</sup>. O, meglio, solo il dio dei filosofi e dei teologi è ormai possibile. Ovvero, un qualche succedaneo di Dio. Un Dio debole, non più assolutamente libero, ma sotto il giogo dei vincoli razionali, delle leggi della natura, delle verità logiche. Un Dio detronizzato che non può rimanere nella sua dimensione propria – quella al di là della morale, al di là del bene e del male<sup>27</sup> – ma che è assoggettato ai concetti umani di bene e di male. In definitiva, un “mostro splendidamente adornato”<sup>28</sup>. È il “Dio manifestantesi in mezzo a questi Io che si sanno come il sapere puro”<sup>29</sup>.

“Al pensiero che questo mostro prenderà posto sul trono di Dio e che sarà considerato come Dio da tutti – tale è, del resto, l'idea dell'Apocalisse di Giovanni – Dostoevskij si sente invaso da una disperazione immensa e irresistibile, da quella disperazione che sembrerebbe necessaria per far nascere le grandi e ultime concezioni umane, quella che suscita nell'uomo le straordinarie forze per elevarsi sino a quelle ultime concezioni”<sup>30</sup>.

---

26 *Ibidem*.

27 Šestov utilizza e trasforma, qui, la formula nietzschiana, adattandola alle proprie esigenze.

28 Šestov (1937).

29 Hegel (1807), cap. VI, p. 893.

30 Šestov (1937).



### 3. L'ipertrofizzazione dell'io

Per comprendere la prospettiva dalla quale Šestov guarda a Dostoevskij e al suo rapporto con l'idealismo e con Hegel, occorre aver presente due elementi: il primo, legato alla storia delle inaspettate (per alcuni versi) forme in cui si presenta l'hegelismo russo, il secondo che attiene all'impostazione più generale, tipica di Šestov, nei confronti di Hegel e della sua eredità. Se è vero che l'idealismo di matrice hegeliana è in declino, in Europa, a partire dal 1840, questo non vale per la Russia. Qui, gli elementi, più o meno sotterranei, più o meno velati, su cui si innesta l'hegelismo sono agli antipodi: la peculiare religiosità russa e le spinte rivoluzionarie emergenti. Paradossalmente, e imprevedibilmente, accade che i due poli arrivino a compenetrarsi. Nelle *Lezioni di filosofia della storia*, nella teoria del *Volksgeist*, incarnazione dello Spirito del mondo, il messianismo latente, tanto degli occidentalisti che degli slavofili, trova terreno fertile. Così come questo messianismo religioso diventa, in alcuni casi, una sorta di messianismo rivoluzionario, materialista, ateo<sup>31</sup>. E ciò riecheggia in molti personaggi di Dostoevskij.

Il secondo elemento è tipicamente šestoviano. Se anche l'hegelismo appare in regressione, tale fenomeno è solo apparente, di superficie. Il pensiero di

---

31 Basti qui ricordare il paragone di Berdjaev fra il messianismo della terza Roma e il messianismo della Terza Internazionale, e l'apparentemente singolare intreccio tra il comunismo come la conclusiva forma di organizzazione dell'umanità da concretizzare e l'idea hegeliana del percorso teleologico che porta all'Assoluto (che è stata, appunto, integrata nelle filosofie sia dei rivoluzionari materialisti che degli slavofili nella Russia dell'Ottocento).

Hegel porta alle estreme e visibili conseguenze un potere mortifero che la filosofia annida in sé fin dai suoi primordi. Dunque, il fatto che l'influenza di Hegel sembri declinare è, al limite, per Šestov, inessenziale. L'eredità di Hegel, anche quella invisibile, sedimenta e corrompe. Hegel è morto, l'eco della sua filosofia si è spento e, tuttavia, la sua influenza innerva, sostanzializza il pensiero dell'Europa in modo più o meno consapevole, ma non per questo meno determinante. Anche se non sembra così a un primo sguardo, ché le parole sono altre, i nomi sono altri, il riverbero e la radice permangono quelli hegeliani. Per Šestov, dunque, tutta l'Europa occidentale si è, in qualche modo, sottomessa al pensiero hegeliano: la dissonanza è la condizione dell'armonia, il progresso umano si conquista solo a prezzo dell'immolazione di esseri umani che, razionalmente, sono ritenuti sacrificabili, poiché ciò che importa di più è il risultato, il vero, l'intero, il reale razionale. Contro ciò, Dostoevskij rinnega i propri ideali di gioventù, e insorge, esigendo che la storia, la grande e la piccola, gli renda conto di tutte le vittime del caso, dell'infelicità, della tragedia. Invece di procurargli un rifugio sicuro, le parole di Hegel scatenano in Dostoevskij una smisurata inquietudine: egli comprende, anche se non con i sopraffini strumenti della filosofia, che la razionalità hegeliana non è salvifica, ma nichilizzante nelle sue forme estreme. Di fronte a una radicale e doppia impossibilità (accettare la soluzione hegeliana o vivere in questo mondo senza giustificazioni) ciò che Dostoevskij cerca di fare è affrontare il mare aperto, le profondità di un completo e disperante disancorag-

gio alla ricerca non di una giustificazione, ma della giustificazione.

In questa linea è possibile riprendere un parallelismo, un controcanto rispetto alla filosofia di Hegel. Parlando di coscienza scettica, si è visto come essa potesse essere accostata a molti personaggi di Dostoevskij, perlomeno, a tutti quelli che provano una insostenibile frattura tra il vero e il reale propri e quelli del mondo. Si può pensare, ad esempio, al Raskol'nikov di *Delitto e castigo*. Già il suo nome (non casuale: “scismatico”, “diviso”) ne descrive la natura ambigua che oscilla tra una bontà ingenua (espressa, per esempio, nei confronti della cavallina torturata da ubriachi per il solo gusto del divertimento) e una logica crudele e spietata secondo cui una sola morte può salvare cento vite. Da una parte, una natura caritatevole che lo fa volgere verso la ragazza oltraggiata o donare i propri risparmi alla famiglia di Marmeladov, dall'altra, un repentino pentimento per l'inutile sciocchezza compiuta. Nel personaggio di Raskol'nikov cova qualcosa di simile alla natura degli indemoniati. Ma mentre questi, Kirillov in particolare, rimangono fedeli alla loro idea, Raskol'nikov è, appunto, diviso tra due idee contraddittorie. Egli prova l'esigenza di realizzare il proprio ideale, ma non sa decidersi su quale sia e, siccome le due idee (bontà e utilitarismo) sono assolute, esse si contraddicono e non può esservi mediazione. Allo stesso modo, Raskol'nikov può essere considerato come un personaggio velatamente, o banalmente, hegeliano per il riferimento a Napoleone e, conseguentemente, all'uomo cosmico-storico. “Avevo bisogno di sapere

allora, e di saperlo al più presto, se ero un pidocchio come tutti oppure un uomo! Sarei stato capace di scavalcare l'ostacolo o no? Avrei osato chinarmi a raccogliere quello che avevo a portata di mano oppure no? Sono una tremante pavida creatura, oppure ho il diritto...". Voluta o meno, influenzata o meno, filologicamente corretta o meno, questa sembra una critica, o può essere usata come tale, verso il ritratto del grande uomo eseguito da Hegel. Raskòl'nikov ha voluto per sé la potenza, ha desiderato diventare questo uomo straordinario, un Napoleone, uccidendo una vecchia usuraia. Ma è una sorta di macchietta: l'uomo che incarnerebbe lo slancio dello Spirito lo farebbe attraverso una azione così misera come l'omicidio di una anonima, vecchia usuraia. Inoltre, Raskol'nikov non va fino in fondo: è preso dalle convulsioni morali, si perde nel senso di colpa. E se, sul piano della personalità, Raskòl'nikov è simile a Stavrogin, quest'ultimo non prova alcun rimorso: la sua follia distruttrice pare non avere limiti, egli è la freddezza, indifferente ragione.

Fra i personaggi dei *Demoni* a cui Raskol'nikov è avvicinabile, vi è Kirillov. Ma laddove Raskol'nikov è scisso e incapace di oltrepassamento dialettico, Kirillov ha una sola idea da concretizzare, una idea ipostattizzata, una idea che è blasfema: quella di immettere il proprio Io sul trono vacante di Dio. Il suo suicidio teologico deve, contemporaneamente, dimostrare la sua autonomia e indipendenza, la divinizzazione del suo Io e il suo diritto a prendere il posto dell'Essere assoluto scomparso. Kirillov non è emotivamente arido quanto Stavrogin, ma anch'egli vive come

un puro pensiero, sceglie la ragione astratta al posto dell'esistenza singolare. In questo la sua arroganza potrebbe essere paragonata a quella metafisica di Hegel, a quella con cui Hegel intende astrarre la somma totale della realtà fenomenica nella forma dello Spirito assoluto. Anche Kirillov è una caricatura di Cristo: assume il peso dell'umanità sulle sue spalle, assume il terrore della morte e uccide se stesso per dimostrare la vittoria della propria individualità, per aprire la strada all'ascesa di una umanità superiore che avrà debellato il dolore della morte, per la quale vivere o morire sarà la stessa cosa. Umanità che, proprio per questo motivo, sarà Dio. "Egli (Kirillov) non imita il Cristo, lo parodizza; non cerca di collaborare all'opera di redenzione, ma di correggerla. L'ambivalenza sotterranea è qui portata al grado supremo dell'intensità e del significato spirituale; il rivale contemporaneamente venerato e odiato è il Redentore stesso. All'umile imitazione di Gesù Cristo si oppone l'imitazione orgogliosa e satanica dei demoni"<sup>32</sup>.

Anche Stavrogin incarna l'onnipotenza della ragione, ma egli non è l'uomo mediocre e tremolante che Raskòl'nikov temeva di essere. Piuttosto, Stavrogin è colui che ha completamente oltrepassato le categorie di bene e male; non è autore di idee, ma forza propulsiva che deve spingerle alla loro realizzazione. Se, come vuole Bachtin, l'idea è, in Dostoevskij, una sorta di messa alla prova con il reale e con le idee altrui, quindi con l'alterità, Stavrogin non è portatore di alcuna idea, ma si presta a quella di Verchovenskij. Più che portatore di un'idea egli è l'incarnazione del-

---

<sup>32</sup> Girard (1963), pp. 81-82.

la forza che, per concretizzare l'idea, travolge tutto nel suo cammino. È una sorta di forza d'attrazione, irresistibile, che si trascina dietro gli altri o li nega, distruggendoli se le si oppongono. Il parallelo corre a fianco della individualità hegeliana nella storia che, integralmente assorbita dalla propria idea, ne è schiava, non vive che per essa. In Stavrogin ciò è esasperato: quando questa idea ha divelto tutti i dilemmi morali, essa si autorizza a compiere e a indugiare in tutte le forme di negativo. Si tratta, in Stavrogin, di una specie di parossismo della negatività: in Hegel, punta a far emergere il positivo dell'oggetto, esiste in quanto elevazione al concetto, in Stavrogin in quanto pulsione di negazione, spinta da una ragione cieca che, sotto le spoglie della dialettica, sembra trovare il proprio scopo ultimo esclusivamente nel soddisfacimento del bisogno di negazione proprio del soggetto.

E, nell'ipotesi che Stavrogin sia un personaggio costruito, più o meno consapevolmente, intorno a una ossatura hegeliana, tale è la sua cifra: quella della polarizzazione, della radicalizzazione. Egli, nel suo essere puro orgoglio è, per certi versi, riconducibile all'autocoscienza assoluta della dialettica hegeliana. Ma la sua postura esistenziale si situa al di là del bene e del male, in una zona caratterizzata dalla tiepidezza spirituale e da una micidiale indifferenza verso l'essere o il non essere che sono, al limite per lui, inessenziali. Ma, riportata nell'ottica hegeliana, una coscienza posta al di là del processo di mutuo annullamento degli opposti e dei paradossi è priva dello slancio verso la concretizzazione spirituale e, per questo, è una morte spirituale.

Stavrogin è anche al di là dei capricci e delle palpitazioni del cuore per il benessere dell'umanità e, dunque, non è scalfito da quel cuore pervertente e perverso. E non lo è perché è uno 'splendido', vuoto, idolo logico.

Stavrogin è l'incarnazione di una forza esclusivamente intellettuale, cerebrale. L'intelletto assorbe in lui tutte le altre espressioni dello spirito, paralizzando e rendendo sterile tutta la sua vita psichica. Il pensiero, giunto a livello di forza mostruosa che divora tutto, è una specie di colossale Ragione-Vaal, in sacrificio alla quale sono portati il sentimento, la fantasia, e le emozioni liriche. [...] Questo puro cervello che ha raggiunto un'inconsueta ipertrofia, sbalordisce per l'intensità delle sue grandiose concezioni, votate alla rovina dalla loro natura esclusivamente cerebrale. Abbiamo di fronte un genio dell'astrattezza, un gigante delle astrazioni logiche, tutto assorbito nelle prospettive sconfinite delle sue ampie ma infruttuose teorie. E il pathos è nella loro capacità di uccidere tutto ciò a cui si accosta Stavrogin; la tragicità nella loro impotenza di diventare produttive, di trasformare la distruzione in attività creatrice. Il pallore di morte di Stavrogin è la pietrificazione di un geniale teorico davanti all'impossibilità latente di elevare l'idea di rottura alla categoria di creazione, di identificare la volontà di distruzione con la passione creativa<sup>33</sup>.

---

33 Grossman (1962), p. 533.

Ulteriore osservazione circa Stavrogin. Egli non è toccato neanche dall'unica, ultima, distorta, opzione salvifica che sembra essere propria dei demoni: dinanzi all'assenza di divinità, la fede assoluta in un qualche sostituto del perduto ordine trascendente. La fede, qualunque forma essa assuma, è un paradossale piccolo passo sopra il precipizio tra ateismo e abbraccio divino. Ma Stavrogin è indifferente a tutto: dannazione e salvezza, esistere o non esistere. È in una sorta di al di là, come se avesse raggiunto un livello superomistico. E quello potrebbe essere il suo scopo inconfessabile. In realtà, si tratta di un'altra caricatura, di una contraffazione: guarda sì con sprezzante distacco intorno a sé (o, meglio: sotto di sé), ma quello che cerca è l'intensità della sensazione, dell'emozione, qualcosa che lo scuota dal suo vuoto emotivo. Ma lo cerca, maniacalmente, parossisticamente, fuori di sé. È incapace di creazione spontanea. Non è un oltreuomo. È una sorta di 'superuomo' claudicante.

Ciò che Stavrogin ha raggiunto, o sembra aver raggiunto, vale a dire la riconciliazione del Sé con la propria alterità (il mondo) è statico, fissato. L'equazione egotica  $Io=Io$  è il risultato della noia e dell'indifferenza provati nei confronti dei folli eccessi dei demoni, presi nella trappola allucinatoria e frenetica dei loro progetti di perfezione e giustizia, qui e ora. In effetti, ciò che individua Stavrogin è una mortifera, distaccata voluttà: egli affonda le mani nella depravazione, ma con una sorta di imperturbabilità; non si lascia travolgere, piuttosto è come se, nel suo affettato disinteresse, ogni ulteriore livello di degradazione non fosse che una nuova sfida per provare l'implicita



posizione di partenza per cui, per lui, nulla è impossibile. Ogni scalino che scende più in basso verso il degrado non è che un modo per provare, affermare la propria resistenza. La posizione che raggiunge, in termini di onnipotenza e autodivinizzazione, è l'acme dell'insolenza. Stavrogin, il "portatore della croce", è "l'imitazione sacrilega e scimmiesca del Cristo ortodosso"<sup>34</sup>. È una forma di autodivinizzazione surrogata che, incapace di creare il nuovo, parodizza il vecchio.

Egli disprezza. Non solo rigetta, ma schifa tutti i valori umani; l'atto di disperazione che è la sua fine è il fallimento del progetto superomistico disvelato, ma anche una parodia satanica: è il demone dell'orgoglio che è riuscito a salire, strisciando, sino al Golgota per salire lui, mostro dell'orgoglio, sulla croce dell'umile Cristo.

La vita del sottosuolo è un'imitazione odiosa di Stavrogin. Quest'ultimo, il cui nome significa portatore di Croce, usurpa il posto del Cristo. Egli forma con Pëtr Stepanovič Vechovenskiĭ, lo spirito di sovversione, e con il vecchio Verchovenskiĭ, padre del primo e padre spirituale di Stavrogin, perché fu suo precettore, una specie di contro trinità demoniaca. L'universo dell'odio parodizza, fin nei minimi dettagli, l'universo dell'amore divino. Stavrogin e i demoni che egli trascina con sé sono alla ricerca di una redenzione al rovescio, il cui nome teologico è 'dannazione'. Le strutture spirituali sono doppie. Tutte le immagini, metafore e simboli che le descrivono,

---

<sup>34</sup> Gasparini (1940), p. 169.

hanno un senso doppio e bisogna interpretarle in modo opposto a seconda che le strutture siano orientate verso l'alto, verso l'unità, verso Dio, come nella vita cristiana, o verso il basso, come nei demoni, cioè verso la dualità che conduce alla frammentazione e infine alla distruzione totale dell'essere<sup>35</sup>.

I demoni, tutti, quelli maggiori e quelli minori, non fanno altro che lottare per riuscire ad attribuirsi una sorta di assolutezza secolare. Certo, i demoni minori, in realtà, finiscono per entrare nel campo gravitazionale di quelli maggiori, di Stavrogin soprattutto.

Stavrogin è per i demoni ciò che l'ufficiale insolente è per il personaggio del sottosuolo: l'ostacolo insuperabile di cui si finisce sempre per fare un assoluto quando si reputa sé stessi un assoluto. [...]. È come sempre la padronanza di sé che permette di dominare il sottosuolo. Il desiderio di fusione con il rivale aborrito rivela qui il suo significato fondamentale. L'orgoglioso non rinuncia a essere Dio; proprio per questo si inchina con atteggiamento di odio davanti a Stavrogin; egli ritorna costantemente a ferirsi contro l'ostacolo perché non crede che in esso e vuole diventare esso. La straordinaria bassezza del personaggio del sottosuolo, la sua paralisi in presenza del rivale, la sua costernazione all'idea del conflitto che lui stesso ha provocato, tutto questo alla luce dei demoni diventa non razionale, certamente, ma perfettamente intellegibile e coerente. Stavrogin è per i demoni

---

<sup>35</sup> Girard (1963), p. 69.

ciò che la donna è per l'amante, ciò che il rivale è per il geloso, ciò che la roulette è per il giocatore, e ciò che per Raskol'nikov è quel Napoleone in cui Hegel vedeva già l'incarnazione vivente della divinità. Stavrogin è la sintesi di tutte le relazioni sotterranee anteriori<sup>36</sup>.

Liputin, Ljamsin, Lebjadkin, personaggi apparentemente innocenti come la sorella storpiata di quest'ultimo e Lizaveta Ivanovna, Lembke, Julia Michajlovna, Varvara Petrovna, tutti soccombono alla dialettica febbrile tra l'impulso per l'affermazione assoluta e l'annientamento di sé.

Ognuno di questi personaggi si muove parossisticamente e oscilla tra la volontà di diventare Dio e la tentazione d'inchinarsi a Stavrogin o a qualche altro succedaneo. Nondimeno, una volta Dio morto, una volta che si sia aperto lo spazio per nuove religioni secolari, l'afflato, la tensione dell'uomo verso tali nuove divinità non cambierà. Come vuole Nietzsche, il rapporto con esse sarà ancora di tipo fideistico, solo inverso. Le splendide costruzioni razionali mantengono un significato, un cuore religioso che ispira ancora una fede. Infatti, si tratta "pur sempre di una *fede metafisica* quella su cui riposa la nostra fede nella scienza [...] anche noi, uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il *nostro* fuoco dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina"<sup>37</sup>.

36 Girard (1963), p. 67.

37 Nietzsche (1882), vol. V, t. II, libro V, § 344.

Inoltre, proprio come la religione giudaico-cristiana anche i nuovi idoli pretenderanno una fede assoluta, incondizionata e caratterizzata, come i vecchi idoli, da ascetismo, santità e martirio.

Dunque, se Dostoevskij mette in essere un qualcosa di simile, in parallelo, alla logica hegeliana, lo fa a modo suo. Fuggendo terrorizzato nel rendersi conto fin dove possa spingersi la ragione solitaria, innestando la dialettica nel dibattersi di anime affamate di assoluto e giustizia, lasciando che esploda e corroda il tessuto sociale e le anime singolari di una umanità ormai senza Dio. Dostoevskij non crede che la ragione sia un luogo luminoso di chiarezza, né che il reale coincida con il razionale. La ragione dichiara, in modo inappellabile, “idiota” tutto ciò che le sfugge; per essa, i fenomeni, gli eventi, financo gli uomini sono logici o, semplicemente, non sono. La Ragione è nichilista, perversamente nichilista. Seguendo le parole dell’allievo di Šestov, quel Benjamin Fondane che, anche lui, si è occupato della figura e del romanzo di Dostoevskij, il niente non è il non-essere della tradizione, ma non è neanche, e questo pare valere anche per Dostoevskij, un niente che lavora nella sua negatività all’interno di un processo dialettico che culminerebbe nel superamento di quella stessa negatività. Non è un niente logico alla Hegel. Un niente che non è neanche ontologico. Piuttosto, in Fondane, esso si pone in opposizione all’esistente, fondandosi sugli artifici del razionale. Che prendano l’altisonante nome di morale, estetica, sapere, filosofia, religione, “non ci sono più cose; nel mondo, non c’è ormai che il pensiero: il qui e l’adesso sono

svaniti”<sup>38</sup>. Astrazione, categorie e la miriade di altri strumenti razionali “si interpongono tra l’uomo e il reale”<sup>39</sup> e quella Ragione che si è autoproclamata come “esistenza autonoma che trascende la vita [...] la costringe se non a vivere, almeno, a darsi l’aria di vivere nelle categorie logiche”<sup>40</sup>.

I valori della Ragione autodivinizzatasi sono mortiferi. “Per una strana mancanza del suo spirito di conservazione [l’uomo] concorda” nell’obbedire, glorificandoli, ai “valori che lo uccidono, così come non esita a” demonizzare “i valori che lo vivificano. Disprezza l’aria che respira, ma rende omaggio all’Idea che lo distrugge. Odia la sua vita, accetta la sua morte”<sup>41</sup>. In Fondane, il nichilismo è dunque il cuore pulsante di questa “emorragia” e di questa “progressiva perdita”<sup>42</sup> di reale, conseguenti l’annuncio della morte di Dio (annuncio col quale, a ben vedere, Nietzsche ha ‘soltanto’ smascherato il compito millenario della filosofia): la Ragione ha ormai svuotato il “reale rugoso”. Il paradosso che Fondane mette in rilievo è tale che “...una volta spazzati via gli dei, una volta che i miti siano stati buttati nell’immondizia, ecco che l’uomo è infine giunto a distaccarsi dai suoi pregiudizi, dalle catene e dalle forze che lo asservivano; e tuttavia, sembra che la malattia che avrebbe dovuto scomparire, non faccia che aumentare di volume”<sup>43</sup>.

---

38 Fondane (1936), p. 53.

39 *Ibidem*, p. 32.

40 *Ibidem*, pp. 32-33.

41 *Ibidem*, p. 2.

42 *Ibidem*, p. 34.

43 *Ibidem*, p. 2.

Dunque, il disincanto razionale non ha prodotto una maggiore quantità di realtà, né una realtà più densa di significati da cogliere. Tutto il contrario. È come se il lavoro di erosione che le dimensioni del divino e del mitico hanno subito avesse soltanto aperto spazio perché altri idoli, depotenziati, potessero occuparlo. L'Io che tenta di autodivinizzarsi compie un doppio movimento: uno di contrazione per conquistare, in un estremo tentativo di autoaffermazione, la dimostrazione della propria autosufficienza; a questo ne succede un secondo, un movimento di approfondimento interiore, di scollamento dalle proprie, chimeriche, fondamenta. Sicuro di sé, convinto della propria unità, fidando della sua capacità intuitiva di conoscere con certezza le evidenze fondamentali (tra le altre, quella della sua propria realtà), si sforza di cogliersi, di conoscersi, di giustificarsi agli occhi della ragione. Aspirando all'assoluto non scoprirà che la sua propria contingenza e l'assurdo nelle proprie profondità, quello radicale. Finirà per ripudiarsi. Sebbene affermerà di essere il luogo unico della realtà, questa realtà non sarà più che un suo proprio sogno, uno spettro. L'Io, senza il mondo, sarà allora una sistole senza diastole, un eterno esilio, una morte vivente.

Perché l'uomo è una creatura teomaniaca, sempre alla ricerca di qualcosa da adorare, fosse anche lo spessore pietrificato del nulla.

## Bibliografia

- Bachtin, M.M. (1929): *Problemy tvorčestva Dostoevskogo*, Leningrad: Priboi.
- Čiževskij, D. (1924): *Hegel bei den Slaven*, Reichenberg: Gebroeder Stiepel.
- Čiževskij, D. (1939) *Gegel'v Rossii*, Sankt Peterburg: Nauka, 2007.
- Cohen-Halimi, M. et Faye, J.-P. (2008): *L'Histoire cachée du nihilisme*, Paris: La Fabrique.
- Dolinin, A.S. (1940): *P.M. Dostoevskij] i N.N. Strakhov*, «Šestidesjatye gody», pp. 238-254.
- Dostoevskij, F. (1864): trad. it. di A. Polledro, E. Lo Gatto, A. Nobiloni, S. Polledro, *Racconti e romanzi brevi*, vol. III, Firenze: Sansoni, 1951.
- Dostoevskij, F. (1991): *Lettere sulla creatività*, trad. it. di G. Pacini, Milano: Feltrinelli.
- Eltchaninoff, M. (1998): *Dostoïevski : roman et philosophie*, Paris: PUF.
- Fondane, B. (1936): *La Conscience malheureuse*, Paris: Denoël et Steele.
- Givone, S. (1984): *Dostoevskij e la filosofia*, Bari-Roma: Laterza, 2007.
- Gasparini, E. (1940): *Morfologia della cultura russa. Il dramma della intelligencija*, Padova: CEDAM.

- Girard, R. (1963): *Dostoievskij dal doppio all'unità*, Milano: SE, 1987.
- Grossman, L.P. (1962): *Dostoievskij*, Roma: Samonà e Savelli, 1968.
- Hegel, G.W.F. (1807): trad. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Milano: Bompiani, 2000.
- Jones, M. (1971): *Some Echoes of Hegel in Dostoyevsky*, «The Slavonic and East European Review», vol. XLIX, pp. 500-520.
- Nietzsche, F. (1882): *La gaia scienza*, Milano: Adelphi, 1991.
- O'Kidhain, I.L. (2011): *Dostoyevsky's Hegelian Parody in Crime and Punishment*, «Inquiries Journal/Student Pulse», 3(06).
- Pareyson, L. (1993): *Dostoievskij*, Torino: Einaudi.
- Planty-Bonjour, G. (1974): *Hegel et la pensée philosophique en Russie: 1830-1917*, Archives internationales d'histoire des idées, La Haye: Nijhoff.
- Šestov, L. (1903): *Dostoievski et Nietzsche. La philosophie de la tragédie*, Paris: Le Bruit du temps, 2012.
- Šestov, L. (1937): *L'Œuvre de Dostoïevski*. Testo pubblicato dai Cahiers de Radio-Paris, n° 5, 15 mai 1937, n. 5. Consultabile all'indirizzo: <http://bibliotheque-russe-et-slave.com/Livres/Chestov%20-%20L%27Oeuvre%20de%20Dostoievski.htm>. Data ultima consultazione: 6 novembre 2019.



